

# LA NATURALEZA DE LAS COSAS EN LAS REFLEXIONES SOBRE LA REVOLUCIÓN FRANCESA, DE EDMUND BURKE

Andrea Greppi

Universidad Carlos III de Madrid

*Los vicios son las causas de estas tempestades. La religión, la moral, las leyes, las prerrogativas, los privilegios, las libertades del hombre son sólo pretextos.*

EDMUND BURKE <sup>1</sup>

## 1. Introducción



N diversos lugares de su libro sobre Edmund Burke, C. B. Macpherson hace referencia al «vuelo de la retórica» y a la inspiración dramática que alienta el estilo de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa*. Macpherson llega incluso a sospechar que el autor irlandés haya recurrido «deliberadamente a ese estilo para distraer la atención de las deficiencias lógicas de su argumentación» <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Esta cita se encuentra en la página 337 de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, traducción de E. Tierno Galván, 2.<sup>a</sup> edición, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978. En adelante citaré siempre las páginas de esta edición.

<sup>2</sup> C. B. MACPHERSON: *Burke*, Madrid, Ed. Alianza, 1984, pp. 55 y 56. Estas sospechas son una certeza para Paine según la opinión que allí mismo se recoge. En cualquier

Desde el punto de vista de la argumentación ética, sin embargo, es posible apreciar la importancia de la retórica en Burke; así, por ejemplo, Enrique Tierno Galván <sup>3</sup> ha señalado la presencia de cuatro categorías políticas básicas en las *Reflexiones sobre la Revolución francesa*: el prejuicio, la herencia, el sentido común y la prescripción. Todas ellas pueden ser utilizadas como buenos argumentos retóricos: en particular los prejuicios que podrían ser considerados como «residuos» de la cultura, que se depositan en la conciencia individual y en la opinión pública <sup>4</sup>. Los prejuicios son el medio por el que la educación y la cultura se introducen en el diálogo, lo forman, lo deforman y lo condicionan. Cualquier reflexión sobre la justicia y la política se desarrolla siempre a partir de unos presupuestos o, precisamente, de unos prejuicios, históricos y culturales: y si eso es cierto, la intuición de Burke adquiere un valor que va más allá de la mera argucia polémica. El recurso a prejuicios compartidos es además el instrumento que permite obtener la aprobación de un auditorio, el éxito en la batalla dialéctica. Y probablemente Burke acierta al considerar la aceptación de un sistema político, el consenso e incluso el propio sentido de justicia como el resultado de un proceso argumentativo en el que, inevitablemente, aparecen prejuicios <sup>5</sup>.

## 2. Sobre la naturaleza de las cosas en Burke

La «naturaleza» es el arquetipo de toda imagen retórica; por eso desde siempre de ella se han dado las más diversas interpretaciones. En Burke, en concreto, el recurso a esta imagen es especialmente frecuente, hasta el punto de que quizá sea el expediente retórico más utilizado en las *Reflexiones sobre la Revolución francesa*.

---

caso, me parece que algunos momentos de las *Reflexiones* son un maravilloso ejercicio de estilo, a pesar de sus repeticiones y de otros pasajes con escaso interés teórico.

<sup>3</sup> Cfr. la introducción a la edición citada de las *Reflexiones*, pp. 18 y ss.

<sup>4</sup> «... el *prejuicio* que vincula el sentimiento a la política, es el instrumento antirracionalista por excelencia del método de Burke». Cfr. M. GANZIN: *La pensée politique d'Edmund Burke*, París, Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, 1972, p. 187.

<sup>5</sup> Los efectos de las palabras, y el poder de la elocuencia para producir emociones, ya habían sido estudiados por Burke en la última parte de *De lo sublime y de lo bello*: en esa obra Burke analizaba la forma en que se asocian las palabras y los significados; en su opinión, esta relación era fruto de la «costumbre». [Cfr. *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, trad. M. Gras, Madrid, Ed. Tecnos, 1987].

Una defensa del valor de la retórica, aceptada una concepción «impura» de la razón práctica, se encuentra en Victoria CAMPS: *Ética, retórica, política*, Madrid, Ed. Alianza, 1988.

Sin embargo, el concepto de «naturaleza» en Burke es particularmente ambiguo; en primer lugar desde un punto de vista teórico y, en segundo lugar, como se verá más adelante, desde un punto de vista retórico. La ambigüedad principal, o incluso, la contradicción, consiste en la dificultad de hacer compatibles las constantes referencias de Burke a una Ley Natural de origen divino con otros tópicos políticos de corte realista y utilitarista. Iusnaturalismo tradicionalista y utilitarismo liberal son precisamente las dos tradiciones filosóficas que confluyen, en aparente contradicción, en el autor irlandés. Así lo entiende entre otros Macpherson quien sostiene, en una de las tesis centrales del estudio anteriormente citado, que sería posible resolver el conflicto constante entre ambas influencias filosóficas considerando el contenido capitalista-liberal del orden «natural» que Burke «venera» <sup>6</sup>.

En cualquier caso, salvada o no esa contradicción, la ambigüedad permanece porque iusnaturalismo y utilitarismo difieren sustancialmente en su concepción de la naturaleza: para el primero el conocimiento de la naturaleza consiste en el descubrimiento de una esencia que se convierte en criterio de verdad y de justicia <sup>7</sup>; para el segundo, el estudio de la naturaleza de las cosas supone el análisis y la investigación empírica de la realidad social. El ejemplo clásico de esta tensión y de esta ruptura en el concepto de «naturaleza de las cosas» es el primer capítulo del *Espíritu de las Leyes*. La noción de «naturaleza de las cosas», y el lugar que en ella ocupan las leyes causales, se convierte en el elemento clave para comprender la relación que Montesquieu establece entre iusnaturalismo y ciencias sociales <sup>8</sup>:

Las leyes en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. [...] Hay pues una razón primigenia. Y las leyes son las relaciones que existen entre esa razón originaria y los distintos seres, así como las relaciones de los diversos seres entre sí <sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. p. 17 y cap. 5 de la obra citada.

<sup>7</sup> En el iusnaturalismo la «naturaleza» como *topos* genérico pretende ser el referente objetivo de una teoría moral. De esta forma el iusnaturalismo podría ser caracterizado como un conjunto de teorías morales que poseen una metaética en la que se niega la distinción entre hechos y valores. Cfr. N. BOBBIO: *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Ed. Comunità, 1965.

<sup>8</sup> Cfr. R. ARON: *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1985.

<sup>9</sup> Cfr. p. 7 de la traducción de E. Tierno Galván publicada en la Editorial Tecnos, Madrid, 1985. Las relaciones de las leyes con la «razón originaria», y las relaciones de los seres creados entre sí, se encontrarían en dos niveles epistemológicos diferentes; a estas últimas corresponde a una racionalidad empírica y secularizada. Sobre Montesquieu, sus relaciones con las ciencias y la racionalidad científica véase la monografía de Maria del Carmen IGLESIAS: *El pensamiento de Montesquieu*, Madrid, Ed. Alianza, 1984.

También Norberto Bobbio se ha referido a la evolución de este concepto en *La natura delle cose come forma giuridica di pensiero*<sup>10</sup>. Bobbio parte de la tesis de que esta noción oscurece la distinción entre la esfera del Ser y la del Deber Ser; señala además que la noción de «naturaleza de las cosas» suele ser utilizada «como argumento contra toda forma de voluntarismo jurídico, según el cual las reglas jurídicas son únicamente producto de la voluntad del legislador»; es decir contra la concepción del Derecho como producto de la razón o de la voluntad humana<sup>11</sup>. Por ello, concluye el autor italiano, esta doctrina «representa lo que queda de la teoría clásica del Derecho natural en el paso de la filosofía racionalista de la sociedad a la sociología».

La segunda forma de ambigüedad en las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* se encuentra en la utilización retórica de los conceptos de «naturaleza» y «naturaleza de las cosas». En efecto, es posible distinguir, al menos, tres usos diferentes de este concepto: la naturaleza es, en el primer caso, un tópico, un lugar común que sirve como expediente polémico en el debate político; en el segundo, la «naturaleza» posee un referente empírico, que corresponde a determinados caracteres sociales y culturales del pueblo británico; por último, en su tercer uso, que es propiamente ideológico, la «naturaleza» es un orden justo, un orden metafísico que Burke convierte en fundamento imprescriptible del orden social<sup>12</sup>.

En general, puede decirse que en las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* el campo semántico relativo a los conceptos de «naturaleza» y «naturaleza de las cosas», aparece vinculado al conjunto de factores que han configurado históricamente la nación inglesa. De esta forma, Burke utiliza

<sup>10</sup> Si bien éste no es el argumento central del artículo que está orientado preferentemente a obtener indicaciones relativas a ciertos problemas de razonamiento jurídico; en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXI, 1941; existe traducción española a cargo de A. RUIZ MIGUEL, en *Contribución a la teoría del Derecho*, Madrid, Ed. Debate, 1984, pp. 143 y ss.

<sup>11</sup> Particularmente interesante es el análisis de Isaiah BERLIN en «La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal» (incluido en *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Ed. Península, 1992), sobre el concepto de voluntad en el momento de gestación del romanticismo. Tanto en la obra de Burke como en la de Kant, un autor en otros aspectos tan distante del primero, el puro subjetivismo de la voluntad necesita encontrar algún límite para llegar a ser «voluntad auténtica». La diferencia radical entre ambos autores se manifiesta claramente en este punto: en Kant, la autonomía moral sólo puede ser sinónimo de racionalidad; en Burke, como en Herder, la moralidad consiste en la adhesión a ciertos valores comunitarios.

<sup>12</sup> Para diferenciar estos tres significados utilizaré una conocida obra de Perelman, el *Tratado de la argumentación*, en la que aparece una exhaustiva caracterización analítica de los tópicos que se manejan en la argumentación retórica [Ch. PERELMAN Y L. OLBRECHTS-TYTECA: *Traité de l'Argumentation*, 5.<sup>a</sup> edición, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1988].

como referente de estas expresiones un conjunto de circunstancias empíricas que, al final de un proceso de acumulación histórica, han llegado a determinar la «auténtica» identidad del pueblo inglés. Y este es precisamente el rasgo más original de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, con el que Burke descubre uno de los elementos característicos del pensamiento conservador contemporáneo.

### 3. La naturaleza como tópico político

Según Perelman los tópicos aparecen en la argumentación práctica cuando «se pretende fundamentar valores o jerarquías, o reforzar la intensidad de la adhesión que ellos suscitan». Los tópicos consisten en «rúbricas bajo las cuales es posible clasificar los argumentos» y «se caracterizan por su gran generalidad, que consiente su utilización en cualquier circunstancia»<sup>13</sup>. Creo que se podría decir que Burke utiliza el concepto de «naturaleza» como un tópico, es decir, como recurso retórico mediante el cual encontrar cierta unidad entre una gran cantidad de argumentos políticos diferentes<sup>14</sup>: en las *Reflexiones* Burke propone una imagen unitaria y presuntamente coherente (la naturaleza) capaz de oponerse a la imagen que se desea rechazar, esto es, a la idea utópica de Revolución.

Pero ¿es posible entonces definir lo que Burke entiende por naturaleza? Naturaleza sería, en primer lugar, un conjunto de circunstancias históricas que se opone a toda elucubración metafísica; lo «natural» se opone a lo «metafísico» entendido como sinónimo de lo irreal y lo utópico<sup>15</sup>. Toda «metafísica» (excepto la religión, diríamos nosotros) es, en Burke, absolutamente inútil desde una perspectiva política:

<sup>13</sup> *Traité de l'Argumentation*, citado, p. 112.

<sup>14</sup> Suele decirse que con las *Reflexiones* nace una nueva forma de literatura política caracterizada por su gran difusión y su relevancia en la formación de la opinión pública. Macpherson, en la obra citada, y la mayoría de la crítica sobre Burke, hacen referencia a esta cuestión.

A propósito de la Revolución de 1789 escribe Burke a su hijo en una carta privada: «Seamos alarmistas, sembramos el terror. Europa está a dos dedos de su perdición», citado por M. GANZIN: *La pensée politique d'Edmund Burke*, anteriormente citada, p. 91.

<sup>15</sup> Sobre esta actitud antimetafísica, empirista y declaradamente pragmática de Burke, cfr. pp. 38 y 39 de la obra de Macpherson anteriormente citada.

Escribe Norberto Bobbio refiriéndose a Burke y a De Maistre: «... para ellos la naturaleza es un mito; la historia un hecho» (cfr. «Il principio di legittimità», incluido en *Potere politico e legittimità*, edición a cargo de G. Pecora, Milano, Ed. Sugarco, 1987, p. 82).

... no puedo ponerme en primera fila y tributar alabanzas o censuras a aquellos que traten de las acciones humanas o de los intereses de los hombres considerando el asunto tan solo en lo absoluto, en la desnudez y aislamiento de la abstracción metafísica. Son las circunstancias, esas circunstancias que algunos caballeros pasan por alto, las que, en realidad, dan a todo principio político su matiz particular y su particular efecto. Son las circunstancias las que hacen a los sistemas civiles y políticos benéficos o dañinos para la Humanidad (p. 34).

Por el contrario, la reflexión política debería hacer referencia, según Burke, al mundo de la experiencia empírica, y por tanto debería estar basada en un conjunto de circunstancias históricas concretas. Estas circunstancias constituyen incluso, por herencia y por prescripción, la segunda «naturaleza» del pueblo inglés <sup>16</sup>. La identidad del pueblo británico será entendida por Burke como adhesión instintiva al legado de sus mayores. Ello implica necesariamente la negación de todo principio revolucionario:

La sola idea de construir un nuevo Gobierno es suficiente para llenarnos de disgusto y de horror. Desearíamos tanto en el periodo de la Revolución como después, derivar del pasado todo cuanto poseemos como un legado de nuestros mayores. Hemos tenido cuidado de no injertar en el cuerpo y tronco de nuestra herencia ninguna rama extraña a la *naturaleza* del árbol primitivo (p. 89).

El tópico del «viejo y buen derecho de los ingleses» es, por lo demás, una concepción característica de la cultura jurídico-política británica, que tiene profundas raíces desde la época medieval <sup>17</sup> y que se concreta en la defensa de un conjunto de instituciones jurídicas y políticas históricas <sup>18</sup>. El derecho de los ingleses es superior a la «ley civil», y es fundamento de la propia Constitución del reino. Su vigencia es fruto de una experiencia

---

<sup>16</sup> Como antitesis de la mentalidad de Burke, en la que, sobre todo hay un temor absoluto al principio ilustrado de la *tabula rasa*, se podría indicar la obra de MORELLY: *Código de la naturaleza o el verdadero espíritu de las leyes*. Burke se rebela ante el universalismo racionalista fruto de la actitud metafísica de los «sabios franceses»; de esta obra existe edición castellana a cargo de R. Garzaro, Salamanca, Librería Cervantes, 1985.

<sup>17</sup> La cuestión de la polémica Common Law/Civil Law tiene ilustres precedentes, ya en época moderna, e incluso contemporánea a Burke, en las polémicas entre Hobbes y Coke, por un lado, y entre Bentham y Blackstone por otro. Sobre este tema, en la bibliografía española, cfr. G. PECES-BARBA: *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Madrid, Ed. Mezquita, 1982, cap. 2.

<sup>18</sup> Es conocido que, paradójicamente, la reivindicación «derecho de los ingleses» fue, en esos mismos años, uno de los principales argumentos políticos de los revolucionarios americanos. Sobre ello, recientemente, «Reflexiones sobre la revolución», de M. LORENTE, en F. Vallespin (editor), *Historia de la Teoría política*, vol. 3, Madrid, Ed. Alianza, 1992.

histórica comunitaria <sup>19</sup>; podría decirse que la constitución equivale en las reflexiones a la «naturaleza jurídico-política» de los ingleses:

Gracias a una política constitucional realizada según *las reglas de la naturaleza*, recibimos, poseemos y transmitimos nuestro gobierno y nuestras propiedades y nuestras vidas (p. 94).

El tópico no incluye sólo una serie de leyes e instituciones históricas, sino también el conjunto de costumbres y convenciones que forman el tejido social. Aquello que Burke denomina tradición histórica no es sólo el contenido, sino también el límite que configura la sociedad civil y la propia identidad del pueblo inglés. La imagen de la Revolución se ha convertido, de esta forma, en la negación de toda forma de existencia «natural» y de identidad; eso equivale a decir que, para Burke, la Revolución como momento de ruptura en la continuidad del devenir histórico, produce de por sí un estado de falsa conciencia y de alienación <sup>20</sup>.

### 3. La «naturaleza» como realidad social e histórica

Según la obra de Perelman anteriormente citada, los argumentos que hacen referencia a la naturaleza de las cosas (o lo que es lo mismo, aquellos que están basados en la estructura de la realidad <sup>21</sup>) establecen «cierta solidaridad entre unos enunciados admitidos y otros que se pretende que lleguen a serlo» <sup>22</sup>. De esta forma en la argumentación política lo real se convierte en «ley» y «límite» de lo posible: los «hechos» <sup>23</sup> se convierten en vínculo

<sup>19</sup> Así, por ejemplo, la cuestión de la deposición de los reyes no es, para Burke, un problema teórico (y jurídico) abstracto, sino un problema que depende de la experiencia histórica concreta: «será siempre (como lo son todas las demás cuestiones de Estado) una cuestión de circunstancias, de medios y de consecuencias probables, más que de derechos positivos» (*Reflexiones sobre la Revolución francesa*, p. 86 de la edición citada).

<sup>20</sup> A propósito de la relación entre moralidad comunitaria (la *Sittlichkeit* hegeliana) y alienación, es interesante la perspectiva de Ch. TAYLOR en *Hegel y la sociedad moderna*, edición castellana del Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

<sup>21</sup> Cfr. p. 353 del *Traité de l'Argumentation*, citado. En esta clase de argumentos se encuentran fundamentalmente aquellos que derivan de las relaciones de causa a efecto (así, por ejemplo, toda argumentación que tenga una base pragmática), y aquellos que derivan de la relación entre la esencia y el acto (esta relación se encontraría implícita en aquellas argumentaciones en la que se realizan procesos de generalización, como, por ejemplo, los de las ciencias sociales).

<sup>22</sup> *Traité de l'Argumentation*, citado, p. 351.

<sup>23</sup> Los «hechos», en la teoría de la argumentación de Perelman, no son más que el resultado de un acuerdo previo entre los participantes en el diálogo; en este sentido,

de la acción política prudente, así como de la conducta de los individuos y del desarrollo de las sociedades.

En el apartado anterior veíamos como aquello que en las *Reflexiones* genéricamente era «tradición», se podía identificar con la «naturaleza» del pueblo británico. Sin embargo, a continuación observaremos que el contenido de la tradición no equivale sólo a determinados valores culturales, o a ciertos principios metafísicos, sino que para conocer esa tradición se debe realizar también un estudio casi sociológico de cada nación y de cada cultura. Por este motivo parece oportuno definir el pensamiento político de Burke como «teológico por su fundamento y positivista por su método» <sup>24</sup>;

Los legisladores que constituyeron las repúblicas antiguas sabían que su tarea era muy difícil de cumplir, para que pudiera serlo sin otro aparato que la metafísica de un bachiller y las matemáticas y la aritmética de un aduanero. Tenían que tratar con hombres y se creyeron obligados a estudiar la *naturaleza* humana. Tenían que habérselas con ciudadanos y se creyeron obligados a estudiar aquellos hábitos que proceden de las circunstancias de la vida social. Les parecía que esta *segunda naturaleza*, obrando sobre la primera, produciría nuevas combinaciones, y que de aquí nacerían grandes diferencias entre los hombres... (p. 439).

Esta sabiduría, producto de la experiencia acumulada, consiste en el conocimiento de la «naturaleza de las cosas», es decir, en la apropiación de un patrimonio de experiencia acumulada:

Es esto lo que hace de la Constitución de un Estado y de la distribución exacta de sus poderes, la cuestión más delicada y complicada. Es necesario un conocimiento profundo de la *naturaleza* y de las necesidades humanas, una ciencia completa de las cosas que facilitan u obstruyen los diferentes fines a los cuales debe dirigirse el mecanismo de las instituciones civiles (p. 156).

puede decirse que los hechos son «datos» previos a la argumentación, es decir, son sus «premisas». Sin embargo, su *certeza* depende exclusivamente de su aceptación por parte del auditorio.

Entre los «objetos del acuerdo que pertenecen a la realidad», distingue Perelman entre *hechos* y *verdades*. «Hechos» serían datos referidos a una realidad objetiva; «verdades» serían sistemas complejos de relaciones entre hechos. Utilizando estas definiciones, puede decirse que Burke utiliza el concepto de «naturaleza» como si se tratara de una *verdad* [Cfr. *Traité de l'Argumentation*, citado, pp. 87 y ss.].

<sup>24</sup> Cfr. M. GANZIN: *La pensée politique d'Edmund Burke*, anteriormente citado, p. 319.



El legislador prudente se encontrará limitado por la «naturaleza de las cosas». Incluso el legislador revolucionario francés, el máximo ejemplo de legislador «utópico», se había visto forzado a renunciar a una parte de su proyecto revolucionario. Evidentemente, al menos hasta la fecha de las *Reflexiones*, el conservador Burke no se atrevía aún a sospechar que los acontecimientos pudieran llegar incluso hasta el regicidio. Una ley natural de la experiencia, una ley de los hechos, parece guiar la voluntad de los gobernantes:

Era necesario conservar a este rey de parada; el pueblo no hubiera consentido que se suprimiese. Bien os comprendo. A pesar de vuestras teorías grandiosas, a las cuales querriais someter el cielo y la tierra, sabéis muy bien plegaros a la *naturaleza de las cosas* y a sus particularidades (p. 495).

Pero en general, esta concepción de la «naturaleza de las cosas» como límite de la acción posible, se encuentra estrechamente vinculada a la crítica de toda teoría política *abstracta y metafísica*; paradójicamente, incluso la Revolución francesa, en la interpretación de autor británico, es la confirmación de un devenir histórico inexorable:

... no hay nombre, ni poder, ni función, ni institución artificial que puedan hacer los hombres, de los cuales se compone un sistema de autoridad, sea el que sea, otra cosa que lo que Dios, la *Naturaleza*, la educación y sus hábitos cotidianos les han hecho. El pueblo no puede dar [a los miembros de la Asamblea francesa] más capacidad que la que ya tienen (p. 109).

La Revolución de 1789 tiene que concluir con un fracaso necesario consecuencia de sus circunstancias «naturales»: «Nada —escribe Burke— dependía de la fortuna o del acaso; era inevitable, era necesario y se desprendía de la propia *naturaleza de las cosas*» (p. 115).

Existen pues ciertas pautas culturales y ciertas estructuras sociales a las que se debe plegar la acción de los gobernantes; la «naturaleza» de cada hombre determina sus decisiones<sup>25</sup>; las circunstancias históricas determinan a los hombres y constituyen auténticas «leyes» sociales. Así un claro ejemplo de causalidad en la estructura social se encuentra en el campo de la economía política: la «prosperidad de las naciones» dependerá de la «naturaleza» de

<sup>25</sup> Compárese el determinismo de Burke con la «libertad de errar» del libro primero del *Espíritu de las leyes*, de Montesquieu.

la renta, o en otros términos, de las «leyes» de la economía política <sup>26</sup>. La virtud del gobernante, consistirá pues en adaptarse a la «naturaleza» <sup>27</sup> porque son precisamente estas leyes de la sociedad el fundamento de la paz social; todo proyecto revolucionario, que tiende siempre a alterarlas, es contrario a la «naturaleza de las cosas» y degenerará necesariamente en violencia; para el conservador Burke, todo atentado contra las leyes de la sociedad, cualquier Revolución, es un atentado contra la libertad *auténtica*, y es también una forma de despotismo y de violencia:

Pero ustedes han destruido cuidadosamente todas las opiniones, todos los prejuicios y, en la medida en que han podido, todos los instintos que sostienen el gobierno. Por esta razón, en el momento en que haya una diferencia cualquiera entre vuestra Asamblea nacional y una parte cualquiera de la nación, tendrán que recurrir a la fuerza (p. 525).

#### **4. La naturaleza como valor o como orden justo**

Es inevitable constatar una intención prescriptiva implícita en cualquier referencia a conceptos como los de «tradición» o «prescripción» en las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* <sup>28</sup>. Sin embargo, como veremos a continuación, esta intención prescriptiva también aparece de forma expresa en otros muchos pasajes de esa obra.

Según una de las tesis principales del libro de Macpherson anteriormente citado, la tradición a la que alude Burke en su obra coincidiría con el orden social, económico y moral que llegó a incorporarse al derecho inglés al término de la Gloriosa Revolución; o mejor dicho, coincidiría con aquellos principios que, según su interpretación, fueron restaurados por la Revolución de 1688. Para Burke aquella Declaración de Derechos «hizo entrar en nuestras leyes y grabó en nuestros corazones los términos y el espíritu de esta ley inmortal» <sup>29</sup>. El orden social nacido de la tradición y consagrado en 1688 es el núcleo

---

<sup>26</sup> Sobre Burke y la economía política, ver el cap. 5 de la obra de Macpherson anteriormente citada.

<sup>27</sup> H. LASKI (*El liberalismo europeo*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1989, 11.ª edición, pp. 169 y 172 ), también hace referencia al interés de Burke por las leyes de la economía política como un rasgo de su formación ilustrada.

<sup>28</sup> Según Perelman (en su obra citada, pp. 99 y ss.), los valores consisten en el acuerdo sobre «un objeto, un ser o un ideal, que debe ejercer sobre la acción [...] una influencia determinada».

<sup>29</sup> Cfr. *Reflexiones* ..., p. 62.

de la identidad británica y como un valor perenne grabado en el corazón mismo y en la «naturaleza» de los ingleses:

[El pueblo inglés] considera la estructura de la comunidad, tal cual existe actualmente, un bien de inestimable valor, y concibe la sucesión pacífica de la Corona como una prenda de la estabilidad y la perpetuidad de todas las demás parte de nuestra Constitución (p. 76).

La sabiduría del pueblo inglés, su sentimiento comunitario de justicia, se plasma, por tanto, en la vigencia de su Constitución, considerada como orden natural (antes veíamos como las instituciones podían ser incluso la «segunda naturaleza» de un pueblo):

Veo esta política como el resultado de una profunda reflexión, o mejor, como el feliz resultado de la *imitación de la naturaleza*, que es sabia sin reflexión, porque está por encima de ella (p. 93).

Por ello, según Burke, toda alteración del orden social es degeneración, y todo proyecto revolucionario es contrario a la «auténtica sabiduría» (esa sabiduría que consiste en imitación de la naturaleza <sup>30</sup>):

En toda sociedad compuesta por diferentes clases de ciudadanos, es necesario que una de esas clases sea superior a las demás. Es por lo que los niveladores no hacen sino cambiar y pervertir el *orden natural de las cosas* (...). De este modo creen combatir un error, cuando en realidad es contra la *naturaleza* contra quien guerrearán (pp. 129 y 130).

Y es que sólo son hombres sabios aquellos que llegan a ser conscientes de su propia tradición, es decir, según decíamos, de su propia historia:

Estos hombres [instruidos y reflexivos] forman sus opiniones sobre las mismas bases que les han servido para formar sus personas (p. 239).

En el campo político un contrato (una convención, una tradición) es el origen de la sociedad civil y se opone a la anarquía; este contrato forma parte del «mundo que se opone a la locura, a la discordia al vicio, al mundo de la confusión y del dolor infecundo» <sup>31</sup>. Este contrato, cuya prueba es

<sup>30</sup> La «imitación», concepto clave de la estética clásica, es estudiada por BURKE en *De lo sublime y de lo bello* (citado en la nota 5).

<sup>31</sup> Cfr. *Reflexiones* ..., p. 239.

la permanencia *real* de la comunidad, en cuanto perteneciente desde su origen al orden creado, es justo y eterno.

«Naturaleza», orden, tradición y fe cristiana son utilizados por Burke como sinónimos: se trata de un procedimiento de asimilación retórica que nos resulta ya familiar:

[Los sabios] comprenden que Aquel que ha querido que nuestra *naturaleza* se perfeccione por nuestra virtud, también ha querido los medios necesarios para esta perfección. Él ha querido el Estado. [...] Los que están convencidos de que nuestra naturaleza es la voluntad de Aquel que es la Ley de las leyes y el Soberano de los soberanos, no pueden encontrar censurable la fe y el homenaje que le rendimos en corporación (p. 241).

La tradición cultural, la experiencia acumulada de un pueblo, constituye pues en Burke la base de la prudencia y se manifiesta en la conciencia común como «prejuicio», es decir, como sentido natural de justicia:

Los prejuicios se aplican inmediatamente a las dificultades; primero unen al espíritu en un encadenamiento seguro de sabiduría y virtud, y no dejan dudar en el momento de la decisión, al hombre escéptico, embaazado o irresoluto. El *prejuicio* convierte a las virtudes humanas en hábitos y no en una serie de actos inconexos. Por todo esto, el deber forma parte de nuestra naturaleza (pp. 216 y 217).

La naturaleza es de por sí un orden jerárquico, y la sociedad, por supuesto, también lo es y lo será eternamente:

Los contratos de cada estado particular no son sino cláusulas del gran contrato originario de la sociedad eterna, que reúne las *naturalezas* más bajas a las *naturalezas* más elevadas, une el mundo visible al invisible conforme a un pacto inalterable... que sostiene a todas las *naturalezas morales* y físicas cada una en su sitio determinado (p. 238).

De esta forma parece que en las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* no queda ningún resquicio abierto al progreso y a cualquier renovación que pretenda apartarse de las leyes físicas y culturales que determinan la identidad de una sociedad. Toda revolución, por ser contraria al «espíritu de la nación», tendrá como consecuencia necesaria la disolución de la identidad nacional: es decir, la degeneración del ideal comunitario viene a ser interpretada por Burke como la mayor injusticia posible:

En Inglaterra no hemos sido vaciados aún de *nuestras naturales* entrañas; entre nosotros aún perduran los sentimientos innatos que todavía cuidamos y cultivamos [...]. Verdaderos corazones de carne y sangre laten en nuestros pechos [...]. ¿Por qué? Porque cuando tales ideas se vienen a las mentes, es *natural* experimentar estos sentimientos; porque cualquier otra forma de sentir es falsa y espúrea, tiende a corromper nuestros espíritus y a viciar las bases de nuestra moral (p. 215).

## 5. ¿Negación de todo progreso? Iusnaturalismo o historicismo

Según Laski «hay novedad en Burke» a pesar de que «la nota verdadera de su doctrina tenía un carácter conservador»<sup>32</sup>; será indispensable por lo tanto analizar la concepción del desarrollo histórico en la obra de Burke, porque no se puede olvidar que este autor había comprendido la radical novedad histórica que suponía cuantitativa y cualitativamente el progreso tecnológico y económico de su época, así como la ruptura histórica única de la Revolución francesa<sup>33</sup>. Por este motivo, sólo como reflejo consciente nacido de la comprensión profunda y objetiva de sus circunstancias, es decir, sólo después de 1789, es posible entender el carácter propiamente reaccionario y tradicionalista de la filosofía política de Burke. «Me parece —escribe Burke— que estoy ante una enorme crisis no sólo de los asuntos de Francia, sino de toda Europa, y quizás más que de Europa. Todas las circunstancias hacen pensar que la Revolución francesa es la más extraordinaria de las que el mundo ha visto»<sup>34</sup>. El sentimiento que la ruptura revolucionaria le produce a Burke es absolutamente trágico (obsérvese como también en esta ocasión vuelve una alusión a la «naturaleza»): «Todo —escribe nuestro autor— parece

<sup>32</sup> H. LASKI, p. 139 de la obra citada.

<sup>33</sup> Sobre este punto, véase la siguiente opinión de J. G. A. POCKOCK: «Edmund Burke and the redefinition of enthusiasm: the context as counter-Revolution», en *The transformation of political culture: 1789-1848*, edición a cargo de F. Furet y M. Ozouf, vol. 3, Oxford, Pergamon Press, 1989: «his image of tradition was part of a complex and Enlightened perception of the history of civility, without which his understanding that the Revolution was a force utterly new in history could never have been formulated» (p. 42).

Sobre Burke y la Revolución francesa, véase el comentario de Tocqueville: «Nada más a propósito que la historia de nuestra revolución para invitar a los filósofos y a los hombres de Estado a la modestia; pues jamás hubo acontecimiento más grande, de antecedentes más remotos, mejor preparado y menos previsto. [...] El propio Burke, cuyo espíritu se iluminó con el odio que le inspiró la Revolución desde sus comienzos, permanece en algunos momentos indeciso ante ella» [Cfr. *El Antiguo Régimen y la Revolución*, trad. D. Sánchez, Madrid, Ed. Alianza, 1989, pp. 53 y 54].

<sup>34</sup> Cfr. *Reflexiones* ..., p. 40.

fuera de lo *natural* en este extraño caos de ligereza y ferocidad, donde todos los crímenes conviven con todas las locuras» <sup>35</sup>.

La única salvación posible, la única garantía de justicia, está vinculada al principio de la permanencia; la permanencia es también el núcleo de la cohesión y la identidad de la sociedad humana:

Nuestro sistema político está colocado en justa correspondencia y simetría con el orden del mundo de existencia propio de los cuerpos que permanecen, aunque sus partes cambien. Por disposición de la prodigiosa sabiduría que preside el gran misterio de la cohesión de la raza humana, el conjunto, en un momento dado, ni es viejo ni joven, ni está entre dos edades, pero se perpetúa constantemente inmutable en medio de las decaencias, de las caídas de los renacimientos y de los progresos. Así empleando el método de la *naturaleza* en la acción del Estado, lo que nosotros mejoramos no es jamás completamente nuevo, y lo que conservamos no es nunca completamente viejo (pp. 94 y 95).

En este texto aparecen tanto una imagen orgánica del cuerpo social como una imagen del progreso, que se hace misteriosamente compatible con el mantenimiento inmutable de la identidad colectiva <sup>36</sup>. Para Burke el pueblo británico «no excluye los cambios, pero quisiera que sólo se cambiara para conservar» <sup>37</sup>. La consecuencia es que probablemente en Burke la novedad (y por lo tanto una cierta forma de progreso) es compatible con una actitud conservadora <sup>38</sup>. Las categorías de lo nuevo y lo viejo, de tradición y progreso, parece que no ofrecen en este caso criterios firmes para comprender esta obra: quizá porque estas nociones cobran sentido sólo si aplicadas al discurso político nuevo, es decir, al discurso y a la cultura política que triunfa con la Revolución de 1789.

Después de haber comprobado, como en este trabajo se ha pretendido, la profunda ambigüedad del concepto de «naturaleza» en la más famosa obra

<sup>35</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>36</sup> La referencia a identidades colectivas (como un caso particular de relaciones entre el acto y su esencia) está situado en el *Traité de l'Argumentation*, de Perelman, entre aquellos argumentos basados en la estructura de lo real: en ellos se produce una relación de coexistencia entre el tópico y su referente. En este caso, «coexistencia» se opone a «sucesión», lo cual supone el rechazo de aquellas figuras que implican desarrollo temporal, histórico. Cfr. pp. 440 y ss. y el párrafo 63 de la obra citada.

<sup>37</sup> Cfr. *Reflexiones* ..., p. 585.

<sup>38</sup> I. HAMPSHER-MONK (*The political philosophy of Edmund Burke*, London, Ed. Longman, 1987, pp. 28 y ss.), distingue entre dos formas de conservadurismo: un conservadurismo procedimental que consiste en adoptar una actitud moderada y en defender una «estrategia» reformista; y otro conservadurismo sustancial y reaccionario, que habría sido teorizado por Burke como respuesta al fenómeno revolucionario.

de Burke, y las diferentes influencias que se reflejan en esta imagen retórica, será necesario determinar también el lugar que esta noción ocupa en su filosofía moral. Se trata de saber si el recurso a la idea de naturaleza reviste alguna importancia teórica o si, por el contrario, es una simple falacia<sup>39</sup>. Y ello comporta, en definitiva, abordar el debatido problema de situar la obra de Burke entre iusnaturalismo, utilitarismo e historicismo.

Durante el siglo XIX prevaleció la interpretación *whig* utilitarista y liberal que prefería hacer hincapié en los escritos y discursos de la primera época del parlamentario irlandés. Fue sobre todo Stanlis quien reaccionó frente a esta visión de nuestro autor, «devolviendo a Burke a sus fundamentos cristianos clásicos»<sup>40</sup>. Entre ambas interpretaciones me parece que sería injusto ignorar la profunda inspiración religiosa de muchas de sus páginas<sup>41</sup>: es difícil poner en duda que el propio Burke haya pretendido seguir dentro de la tradición del Derecho Natural clásico, e incluso que él mismo se considerara un continuador del iusnaturalismo cristiano de la tradición escolástica en el contexto específico de la cultura británica. Además está presente en la obra de Burke una fuerte conciencia de un orden normativo indisponible, supra-legal y supra-positivo que, sin embargo y aquí empezaría a surgir alguna duda, no siempre se diferencia conceptualmente de su visión determinista y providencialista de la historia. En ese orden dado, por otra parte, tampoco se establece, como en el iusnaturalismo clásico, una distinción clara entre historia humana, ley natural y religión revelada.

Por estos motivos me parece más conveniente tomar en consideración otros caracteres que permitan situar a Burke en la historia del pensamiento moderno. Lo fundamental, en mi opinión, sería destacar la pretensión, implícita en su obra, de «que un orden formado con el paso del tiempo, un *ordo ordinatus*, pueda llegar a convertirse, a partir de un momento determinado, en ley perenne y superior»<sup>42</sup>: sólo así, un principio esencialmente revolucionario (como es el Derecho Natural) llega a convertirse en un principio

<sup>39</sup> La mejor respuesta polémica a las *Reflexiones* quizá pueda ser la obra de BENTHAM *Falacias políticas*; existe una edición castellana reciente a cargo de B. Pendas, editada por el Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.

<sup>40</sup> Esta cita es de R. Kirk, en su introducción a P. STANLIS, *Edmund Burke*, New Jersey, Transaction, 1991; en este volumen se encuentra recogido el ensayo de Stanlis «Burke and Moral Natural Law», publicado originalmente en el año 1958.

<sup>41</sup> Sobre el fundamento religioso de la moral y la filosofía de la historia de Burke, puede consultarse la obra de M. GANZIN anteriormente citada (pp. 145 y ss.). En esta misma obra se defiende la tesis de la pertenencia de Burke a la escuela del Derecho Natural clásico (cfr. pp. 164 y ss.).

<sup>42</sup> Cfr. G. TAMAGNINI: *Un giusnaturalismo ineguale*, Milano, Giuffrè, 1988, p. 95.

contrarrevolucionario. Ley Natural e historia se identifican y excluyen la posibilidad de un proyecto racional de reforma social <sup>43</sup>; esta carencia de racionalidad, esta irracionalidad profunda en la teoría política de Burke, creo que sitúa al autor irlandés en una nueva etapa, que no es clásica sino ya contemporánea en la historia del pensamiento <sup>44</sup>.

Como ejemplo se podría tomar en consideración la crítica de Burke al concepto de derechos humanos, que inaugura una larga serie de negaciones románticas de esta idea revolucionaria, en oposición al iusnaturalismo racionalista (individualista y humanista) en el cual, históricamente, los derechos habían nacido <sup>45</sup>; Burke se adelanta a la reivindicación del particularismo, de la especificidad de un pueblo tal y como ha llegado a ser a través de su historia. Para Burke todo universalismo es artificial, disgregador, contrario a la vida, a lo intuitivo, al espíritu del pueblo <sup>46</sup>; es, en definitiva, contrario a lo que él había llamado «naturaleza».

Así pues en la retórica utilizada por Burke, y en concreto en su reinterpretación en clave histórica del topos clásico de la naturaleza, vemos surgir una filosofía que es al mismo tiempo la herencia y la antítesis del pensamiento ilustrado. En Burke la historia ocupa el lugar de la naturaleza y la comunidad ocupa el lugar del individuo. A este respecto escribe acertadamente Bertrand Binoche: «Ce dispositif guerrier [la respuesta de Burke a la Revolución], complexe, en toute rigueur incohérent, original, puisqu'il ne se laisse réduire ni aux discours antérieurs qu'il mobilise ni aux discours ultérieurs qu'il ali-

<sup>43</sup> La ausencia de fundamento racional, y por lo tanto la a-moralidad básica del pensamiento conservador, es la tesis central del libro de T. HONDERICH: *El conservadurismo*, Barcelona, Ed. Península, 1993.

<sup>44</sup> Véase a este respecto J. G. A. POCOCK, en la obra anteriormente citada; según él, la respuesta de Burke a la Revolución francesa «constitute a discourse, a counter-discourse, or perhaps even a meta-discourse, which penetrate deeply, (...) into the explanations of the Revolutions as a sudden and explosive assertion of the sovereignty of discourse; more, therefore, than as event which can be studied as discourse» (p. 20).

<sup>45</sup> Burke considera peligrosas y fanáticas las doctrinas de los derechos del hombre: los «sabios profesores de los derechos del hombre» olvidan o desconocen la auténtica naturaleza humana; sobre ello, M. GANZIN: *La pensée politique d'Edmund Burke*, citada, p. 136.

En efecto, los derechos humanos habrían sido concebidos como característica propia de una «naturaleza» humana no histórica, sino eterna. Sobre Burke y los derechos humanos, vid. G. PECES-BARBA: *Curso de Derechos Fundamentales*, tomo I: «Teoría general», Madrid, Ed. Eudema, 1991; pp. 61 y ss. Se puede observar que tanto la corriente historicista como el positivismo jurídico gestado a partir del movimiento de la codificación, tienen como enemigo común al iusnaturalismo racionalista.

<sup>46</sup> Cfr. G. HAARSCHER: «Les droits de l'homme», en Ch. Perelman (ed.): *Les notions a contenu variable en droit*, Bruxelles, Ed. Emile Bruilant, 1984, p. 330. En ese artículo se sugiere la figura de Hegel como intento de síntesis entre el particularismo romántico y el universalismo ilustrado (p. 331).



mentera durablement, c'est sans doute le point majeur de rupture par où le XIX<sup>e</sup> siècle «succède» au XVIII<sup>e</sup>, par où le traumatisme révolutionnaire se trouve, déjà, répercuté négativement dans une ontologie de la continuité qui éclipse celle de la Nature et du Sujet et qui fournit une arme décisive à tous ceux, reaccionaires ou libéraux ou conciliateurs, qui s'efforceront d'en finir avec la Révolution» <sup>47</sup>



---

<sup>47</sup> Cfr. B. BINOCHÉ: *Critiques des droits de l'homme*, Paris, PUF, 1989, p.24 y 25.